

CENTRO INTERDIPARTIMENTALE DI STUDI SU
DESCARTES E IL SEICENTO
UNIVERSITÀ DEL SALENTO
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

Alvearium

ANIMA E SPIRITO

Anno 10 - Numero 10
Dicembre 2017

ISSN 2036-5020

DIREZIONE:

Jean-Robert Armogathe
Giulia Belgioioso
Carlo Borghero

CONSIGLIO SCIENTIFICO:

Enrico Berti
Giuliano Campioni
Vincent Carraud
Jean-François Courtine
Costantino Esposito
Dan Garber
Hiroaki Yamada
Jean-Luc Marion
Steven Nadler
Pasquale Porro
Christoph Rapp

REDAZIONE:

Igor Agostini
Siegfried Agostini
Chiara Catalano
Maria Cristina Fornari
Francesco Fronterotta
Emanuele Mariani
Fabio Sulpizio

Saggi di:

- Matteo Favaretti Camposampiero
- Emmanuel Cattin
- Julien Farges
- Emanuele Mariani

Alvearium è una rivista internazionale di storia della filosofia nata nel 2008, esce annualmente e pubblica i propri contenuti in *full open access*. Dal 2012 tutti gli articoli inviati alla redazione sono sistematicamente sottoposti al *Double Peer Review*.

Per i numeri dal 4 (2012) al presente i *referees* sono stati:

Michele Abbate

Nadia Bray

Luc Brisson

Giuliano Campioni

Hervé Cavallera

Virgilio Cesarone

Jean-François Courtine

Antonella Del Prete

Carla Maria Fabiani

Adriano Fabris

Franco Ferrari

Laurence Renault

Andrea Sangiacomo

La rivista *Alvearium*, con l'obiettivo di favorire una sempre più ampia partecipazione di quanti sono interessati alle tematiche della storia della filosofia, a partire dal numero 11 (2018) introduce una sezione di *Call for Papers*.

Gli autori sono invitati a presentare un articolo su un argomento di loro interesse, coerente con il tema del prossimo numero (*La verità*) o su altro argomento di carattere filosofico (che sarà ospitato nella sezione "Varia").

Gli articoli dovranno essere inviati all'indirizzo coordinamento.alvearium@gmail.com, in conformità alle norme editoriali disponibili sul sito della rivista: <http://www.cartesius.net/il-centro/pubblicazioni/category/alvearium>

Gli articoli verranno sottoposti ad un processo di *Double Peer Review*.

Entro 30 giorni dalla ricezione, la redazione comunicherà agli autori se il loro articolo verrà ammesso o meno al processo di revisione.

Alvearium è distribuita gratuitamente sul sito www.cartesius.net

Per tutelare gli autori e la rivista, il testo è distribuito in formato pdf non modificabile.

Eventuali contributi o richieste di informazioni potranno essere inviati a: coordinamento.alvearium@gmail.com

INDICE

EDITORIALE pag. 5

SAGGI

Matteo Favaretti Camposampiero

La scienza degli spiriti:

Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant pag. 7

Emmanuel Cattin

Phénoménologies de l'esprit

Jean Hegel Nietzsche..... pag. 25

Julien Farges

Dépendance et récurrence. Les relations entre âme et esprit dans *Ideen I*

de Husserl..... pag. 41

VARIA

Emanuele Mariani

Presentazione e traduzione italiana: Franz Brentano, *Lettera aperta al Professor Eduard Zeller in occasione del suo scritto sulla dottrina aristotelica dell'eternità dello spirito* pag. 59

ESSAY REVIEW

Fabrizio Baldassarri

Manipulating Souls.

DOMINIK PERLER (ed.), *Transformations of The Soul. Aristotelian Psychology 1250-1650*, «Vivarium», XLVI/3 (2008), and Leiden-Boston, Brill, 2009; KLAUS

CORCILIUS, DOMINIK PERLER (eds.), *Partitioning the Soul. Debates from*

Plato to Leibniz, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014pag. 99

Matteo Favaretti Camposampiero*

La scienza degli spiriti: Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant

Abstract. Kant talora caratterizza lo spirito come essere pensante capace di esistere senza alcun corpo e afferma che su questo concetto si fonda l'ambizione della psicologia razionale di dare vita a una scienza degli spiriti o pneumatologia, intesa come dottrina che indaga lo stato ultraterreno dell'anima separata. A chi apparteneva questa concezione spiritualista della mente? Liquidata da alcuni come espressione di una generica filosofia leibnizio-wolffiana, l'affermazione dell'esistenza di spiriti disincarnati è in realtà il punto su cui sia Crusius sia Wolff presero radicalmente le distanze da Leibniz per tornare verso posizioni cartesiane.

Abstract. Kant sometimes characterizes spirit as a thinking being that is able to exist even without a body, and he claims that this concept sustains the ambition of rational psychology to develop into a science of spirits or pneumatology, understood as the doctrine that investigates the otherworldly state of separated souls. Who were the upholders of this spiritualist view of the mind? Though dismissed by some as expression of a generic Leibniz-Wolffian philosophy, the claim that disembodied spirits exist is, in fact, the very issue on which not only Crusius but also Wolff himself radically parted ways with Leibniz and moved back to Cartesian positions.

Parole chiave: Crusius / Pneumatologia / Psicologia Razionale / Spirito / Wolff

Keywords: Crusius / Pneumatology / Rational Psychology / Spirit / Wolff

Prima di diventare il protagonista della filosofia classica tedesca, il concetto di spirito ha avuto una storia complicata e in parte ancora poco chiara. Da tempo si è osservato che, in alcuni contesti, Kant usa il termine 'spirito' (*Geist*) per indicare non tanto un essere pensante in generale bensì, più specificamente, un essere pensante capace di esistere separato da ogni materia¹. Inteso in questo senso, lo spirito sembra

* Università Ca' Foscari Venezia.

¹ Nella *Metaphysik L₁*, il concetto di spirito viene caratterizzato come segue: «Ein immaterielles Wesen, das abgesondert von aller Materie betrachtet wird, und für sich selbst denken kann, ist ein Geist. [...] Nun ist die Frage: Ist die Seele auch ein Geist? Zum Geiste wird erfordert nicht allein, daß er ein immaterielles Wesen sey, sondern daß er auch ein von aller Materie abgesondertes selbst denkendes Wesen sey» (IMMANUEL KANT, *Vorlesungen über Metaphysik*, in *Kant's gesammelte Schriften* [d'ora in poi: AA], hg. v. d. Königlich Preußischen [Deutschen] Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer [de Gruyter], 1902-, XXVIII, p. 273). Per una panoramica sugli usi kantiani del termine, cfr. FRANZ KNAPPIK, *Geist*, in *Kant-Lexikon*, hg. v. Marcus Willaschek et al., 3 voll., Berlin-Boston, de Gruyter, 2015, vol. 1, pp. 725-730.

MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO

essere esclusivamente il puro spirito, la sostanza puramente immateriale e potenzialmente libera da ogni commercio con il corpo² – potenzialmente, perché la questione se una sostanza possa esistere senza corpo riguarda tradizionalmente due diverse specie di entità spirituali, le une separate, le altre separabili. Da un lato, vi sono le creature angeliche, di cui si chiede appunto se siano del tutto incorporee o possiedano invece anch'esse un corpo, sia pure più sottile dei corpi che conosciamo. Dall'altro, vi sono le anime umane, attualmente unite ai loro corpi, ma la cui separabilità appare rilevante per stabilire quale sarà il loro destino dopo la morte dell'organismo. Come Kant stesso riconosce, la questione della separabilità è urgente soprattutto per chi pensa che la virtuale indipendenza dell'anima dal corpo sia una condizione necessaria per assicurarne l'immortalità.

Kant ritiene, inoltre, che questo modo di concepire lo spirito abbia condizionato lo sviluppo della psicologia moderna: la dottrina dell'anima si è riconfigurata in modo da comprendere anche una dottrina degli spiriti³. In particolare, è la psicologia razionale a coltivare, secondo Kant, l'ambizione di costituire una pneumatologia, ossia una dottrina capace di indagare lo stato ultraterreno dell'anima separata⁴.

Il riferimento, da parte di Kant, al concetto di spirito disincarnato è stato sfruttato da Karl Ameriks per argomentare la distinzione tra una posizione immaterialista sulla mente umana e una più impegnativa posizione spiritualista⁵. Mentre la prima tesi si limita a sostenere che la mente non è, per sua natura, materiale, la seconda tesi afferma la separabilità della mente da ogni supporto materiale e quindi la possibilità che la mente sopravviva alla morte del corpo per condurre un'esistenza puramente spirituale. Secondo Ameriks, la *Critica della ragione pura* prenderebbe di mira la tesi spiritualista, lasciando invece aperta l'ipotesi immaterialista.

Da dove poteva attingere Kant questa concezione dello spirito? Quali trattati pre-kantiani di psicologia usavano il termine 'spirito' nel senso di puro spirito, separato o almeno separabile, dal corpo? Se l'osservazione di Ameriks ha qualche fondamento⁶, rispondere a queste domande sulle fonti dovrebbe aiutare anche a identificare, con maggiore precisione di quanto si sia fatto finora, i veri bersagli storici del capitolo sui Paralogismi della Ragione Pura. Ameriks stesso rimane, a questo riguardo, piuttosto vago: gli argomenti anti-spiritualisti di Kant sarebbero rivolti «contro certi razionalisti»⁷. Non è difficile, tuttavia, indovinare a quali razionalisti possa alludere uno studioso di Kant: secondo una lunga tradizione interpretativa, i Paralogismi prenderebbero di mira Descartes, Leibniz e Wolff, ovvero la cosiddetta filosofia

² Cfr. *Reflexion* 4728, AA XVII, p. 689: «Geist ist eine reine intelligenz. (rein ist, was von allem fremdartigen abgesondert ist.) Also ist Geist eine intelligenz, abgesondert von aller Gemeinschaft mit Körpern».

³ «Auf solche Art ist der Begriff und die Lehre von den Geistern in die Psychologie gekommen» (AA XXVIII, p. 273).

⁴ Cfr. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, §89, AA V, p. 461, e «Allgemeine Anmerkung zur Teleologie», *ivi*, p. 479; Id., *Vorlesungen über Metaphysik*, AA XXVIII, pp. 263-264, 277-278, 284-301. Si veda inoltre il seguito della *Reflexion* 4728 sopra citata: «Wenn ich in der psychologia rationalis von allem commercio mit Körpern abstrahire, so wird aus dem Begrif der Seele der des Geistes und psychologia wird pneumatologia» (AA XVII, p. 689).

⁵ Cfr. KARL AMERIKS, *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2000², pp. 36 e 305.

⁶ Per una discussione, cfr. UDO THIEL, *The Critique of Rational Psychology*, in *A Companion to Kant*, ed. by Graham Bird, Oxford, Blackwell, 2010, pp. 207-221: 213.

⁷ K. AMERIKS, *Kant's Theory of Mind*, cit., p. 305.

La scienza degli spiriti:
Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant

leibnizio-wolffiana⁸. In quanto segue, vorrei mostrare che questa identificazione è troppo generica e che parlare di una teoria leibnizio-wolffiana dello spirito è del tutto fuorviante, per il semplice fatto che Leibniz e Wolff sostenevano, su questo punto, posizioni diametralmente opposte.

1. Che cos'è uno spirito

Per prima cosa, chiediamoci se l'accezione di 'spirito' che a noi interessa fosse davvero in uso tra i razionalisti. In verità, un primo sondaggio nei territori del razionalismo leibniziano e wolffiano sembra dare esito negativo. Benché negli scritti di Leibniz i termini *spiritus* e *esprit* ricorrano nell'ampio ventaglio di accezioni correnti all'epoca⁹, le opere del filosofo da cui i contemporanei potevano estrarre una classificazione dei diversi generi di sostanze presentano una caratterizzazione relativamente stabile dello spirito. Nella gerarchia delle sostanze semplici, gli spiriti occupano i livelli superiori, seguiti dalle anime degli animali privi di ragione e dalle «forme» immerse nella materia¹⁰. La superiorità degli spiriti non è dovuta a uno stato di separazione dalla materia, bensì al possesso di facoltà cognitive superiori alla sensibilità. Esponente tipico della classe degli spiriti è dunque l'anima razionale umana, proprio in virtù della sua razionalità:

Ma la conoscenza delle verità necessarie ed eterne è quel che ci distingue dai semplici animali e ci fa disporre della ragione e delle scienze, innalzandoci alla conoscenza di noi stessi e di Dio. Si tratta di ciò che in noi si chiama anima razionale, o spirito¹¹.

Qualcosa di piuttosto simile al concetto leibniziano si ritrova nelle definizioni generali dello spirito proposte da Christian Wolff¹². Anche la psicologia razionale wolffiana fa propria la scelta di specificare i tratti essenziali dello spirito in termini funzionali, ossia indicando le facoltà che gli sono proprie. Sia nell'opera latina sia nell'opera tedesca, Wolff caratterizza lo spirito come sostanza dotata di intelletto e libera volontà:

⁸ Si veda, per es., PATRICIA KITCHER, *Kant's Paralogisms*, «The Philosophical Review», XCI (1982), pp. 515-547; TOBIAS ROSEFELDT, *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*, Berlin, Philo Verlag, 2000, p. 27; Id., *Paralogismen der reinen Vernunft*, in *Kant-Lexikon*, hg. v. Marcus Willaschek et al., cit., vol. 2, pp. 1733-1737; p. 1737.

⁹ Cfr. HEINRICH SCHEPERS, *Spiritus bei Leibniz*, in *Spiritus. IV° Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*. Roma, 7-9 gennaio 1983, a cura di Marta Fattori e Massimo Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1984, pp. 381-385.

¹⁰ Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, in *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz* [d'ora in poi: GP + vol.], hg. v. Carl Immanuel Gerhardt, 7 voll., Berlin, Weidemann, 1875-1890, vol. IV, p. 479: «Je jugeois pourtant qu'il n'y falloit point mêler indifferemment ou confondre avec les autres formes ou ames les Esprits ny l'ame raisonnable, qui sont d'un ordre superieur, et ont incomparablement plus de perfection que ces formes enfoncées dans la matiere qui se trouvent partout».

¹¹ «Mais la connoissance des verités necessaires et eternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la Raison et les sciences, en nous élevant à la connoissance de nous mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous Ame Raisonnable, ou Esprit»: G.W. LEIBNIZ, *Monadologie*, §29, GP VI, p. 611, trad. it. (leggermente modificata) in *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai ed Enrico Pasini, 3 voll., Torino, UTET, 2000, vol. III, p. 457.

¹² Sul concetto wolffiano di spirito, cfr. PIETRO PIMPINELLA, *Spiritus nella Psychologia rationalis di Christian Wolff*, in *Spiritus*, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, cit., pp. 429-447, ora in P. PIMPINELLA, *Wolff e Baumgarten. Studi di terminologia filosofica*, Firenze, Olschki, 2005, pp. 1-13.

MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO

Chiamiamo generalmente *spirito* un essere che ha intelletto e una libera volontà¹³.

Per *spirito* intendiamo una sostanza dotata di intelletto e volontà libera¹⁴.

Questo è, secondo Wolff, il significato standard (*significatus receptus*) di 'spirito': infatti, «Dio, gli angeli e l'anima [sc. umana] sono chiamati spiriti proprio perché a essi si attribuisce intelletto e libera volontà»¹⁵. Dunque, ciò che distingue le varie specie di spiriti è il diverso grado di perfezione del loro intelletto e della loro volontà. La *spiritualitas* è una *realitas* che appartiene, in grado diverso, sia alle anime umane, sia alle creature angeliche (posto che esistano)¹⁶, sia a Dio¹⁷, mentre non appartiene alle anime degli animali né alle sostanze semplici che costituiscono gli elementi delle cose materiali. Pertanto non si deve confondere, avverte Wolff, la spiritualità con l'immaterialità¹⁸, poiché sebbene essere immateriale sia condizione necessaria per essere uno spirito (dal momento che la materia non può pensare), non è tuttavia condizione sufficiente. Tutti gli spiriti sono sostanze semplici e pertanto immateriali¹⁹, ma vi sono sostanze immateriali che non sono spiriti. Fin qui, la distinzione wolffiana tra spiritualità e immaterialità non sembra quindi coincidere con quella evocata da Kant.

Nel trattato di metafisica dell'anti-wolffiano Crusius, al posto della Psicologia troviamo una sezione intitolata Pneumatologia²⁰: Crusius intende occuparsi non tanto di anime quanto di spiriti. Ciononostante, al primo sguardo neppure la Pneumatologia crusiana parrebbe offrire un precedente per la concezione illustrata da Kant. Per quanto riguarda il concetto di spirito, infatti, Crusius sembra mantenersi sulle coordinate tracciate da Leibniz e Wolff, dal momento che anch'egli caratterizza lo spirito in termini funzionali come «ciò che può pensare e volere»²¹ o come «sostanza capace di idee»²².

Vi è, certo, una differenza notevole, in quanto pensiero e volontà comprendono, per Crusius, ogni attività cognitiva e volitiva e non solo l'attività intellettuale e volontaria in senso stretto, sicché anche le anime non razionali potranno essere chiamate spiriti, in questo senso lato del termine. Questa differenza, tuttavia, appare più terminologica che sostanziale, in quanto Crusius stesso riconosce la necessità di distinguere tra l'accezione ristretta di *Geist* e l'accezione più ampia da lui preferita.

¹³ «Wir nennen insgemein einen Geist ein Wesen, das Verstand und einen freyen Willen hat». CHRISTIAN WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* [*Deutsche Metaphysik*] (1720), hg. v. Charles A. Corr, Hildesheim, Olms, 1983 («Christian Wolffs Gesammelte Werke» [d'ora in poi: GW], I, 2), §896, p. 556.

¹⁴ «Per *Spiritum* intelligimus substantiam intellectu et voluntate libera præditam». C. WOLFF, *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata* (1734), hg. v. Jean École, Hildesheim, Olms, 1972 (GW II, 6), §643, p. 588.

¹⁵ «[...] Deum, angelos et animam ideo spiritus appellari, quod ipsis intellectus et voluntas libera tribuatur» (*ivi*, §643 nota, p. 588).

¹⁶ L'esistenza degli angeli, secondo Wolff, deve essere affermata sulla base della Scrittura, ma non può essere stabilita con il solo lume della ragione: cfr. *ivi*, §696, p. 620.

¹⁷ Cfr. C. WOLFF, *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata. Pars Posterior* (1737), hg. v. Jean École, Hildesheim, Olms, 1980 (GW II, 8), §186.

¹⁸ «Quamvis vero spiritus et substantia immaterialis pro synonymis vulgo habeantur ab iis, qui definitiones insuper habentes loquendi inconstantiam amant; in foro autem philosophico definitionibus accuratis strictè inhærendum» (C. WOLFF, *Psychologia rationalis*, cit., §643 nota, p. 588).

¹⁹ Cfr. *ivi*, §658, p. 596.

²⁰ *Die Pneumatologie, oder Lehre von dem nothwendigen Wesen der Geister*, in CHRISTIAN AUGUST CRUSIUS, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden* (1745), Hildesheim, Olms, 1964, p. 819ss.

²¹ *Ivi*, §266, p. 480: «Nun heißt, was dencken und wollen kan, ein Geist».

²² *Ivi*, §434, p. 841: «Ein Geist ist also eine Substantz, welche dencken und wollen kan, oder ein Geist ist eine ideenfähige Substantz».

La scienza degli spiriti:
Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant

2. Crusius e gli spiriti senza corpo

Eppure, la ridefinizione del termine da parte di Crusius rivela qualcosa di importante. Alla luce di questo concetto estremamente generico di spirito, infatti, viene spontaneo chiedersi che bisogno ci sia di distinguere lo spirito dall'anima. La risposta suggerita da Crusius è che anche se una stessa sostanza è sia spirito sia anima, essa è l'una e l'altra cosa a diverso titolo. La sostanza pensante, infatti, è chiamata anima in quanto è principio di sensazione e di movimento, ossia in quanto anima e governa il corpo di un animale²³. La stessa sostanza, invece, è chiamata spirito in quanto la si considera capace di pensare e di volere, indipendentemente dal suo essere in relazione con un corpo. In altri termini, l'unione con il corpo è essenziale per l'anima, ma non per lo spirito. Anzi, Crusius afferma espressamente la concepibilità e quindi la possibilità di spiriti privi di corpo:

Ora, una sostanza che può pensare e volere si lascia pensare anche senza un corpo. Poiché dunque essa non è un'anima, ha bisogno di un nome particolare²⁴.

È una tesi che Crusius aveva già avanzato nella sezione cosmologica del suo trattato, dopo aver argomentato, contro la teoria meccanicista dell'animale-macchina, che le macchine naturali di cui osserviamo la presenza nel mondo sono molto probabilmente animate da sostanze pensanti:

Una tale macchina naturale, con cui è collegato uno spirito affinché esso agisca mediante quella, dovrà quindi essere chiamata *il corpo del medesimo spirito*, mentre lo spirito stesso si chiama *l'anima del medesimo corpo organico*. Invece l'intero *suppositum*, ovvero l'intera persona che consiste di corpo e anima, viene chiamato *animale*²⁵.

Gli spiriti sono allora sempre impegnati ad animare corpi organici? No, risponde Crusius con decisione:

Tuttavia non è necessario che tutti gli spiriti finiti abbiano un corpo particolare e siano quindi anime, né che tutte le creature viventi siano, di conseguenza, animali²⁶.

Crusius si schiera dunque risolutamente a difesa della dottrina degli spiriti separati: il concetto di spirito indica una sostanza capace di sussistere anche se priva di un corpo. Il fatto che, nel mondo che conosciamo, gli spiriti svolgano la funzione di animare corpi organici non è l'aspetto essenziale di queste sostanze. Le considerazioni di Kant sulla presenza di questa dottrina nel cuore della metafisica settecentesca

²³ Cfr. *ivi*, §433, p. 839.

²⁴ «Nun läßt sich aber eine Substanz, welche denken und wollen kan, auch ohne einen Körper denken, da sie also keine Seele ist, und deswegen einen besondern Nahmen brauchet» (*ivi*, §434, pp. 839-840).

²⁵ «Eine solche natürliche Maschine, mit welcher ein Geist, um durch dieselbe zu wirken, verbunden ist, wird hernach *der Körper desselbigen Geistes* genennet werden müssen, er selbst aber heißt *die Seele desselben organischen Körpers*. Das gantze Suppositum aber, oder die gantze Person, welche aus Leib und Seele bestehet, wird ein *Thier* genennet» (*ivi*, §372, pp. 702-703).

²⁶ «Jedoch ist es nicht eben nöthig, daß alle endliche Geister einen besondern Körper haben, und also Seelen, mithin alle lebende Geschöpfe Thiere sind» (*ivi*, §372; cito il passo nella versione ampliata che compare nella terza edizione dell'opera, Leipzig, Gleditsch, 1766, p. 721).

MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO

non sono dunque infondate. È importante, tuttavia, non fermarsi alle tesi di Crusius ma ricostruirne il contesto, ossia il dibattito rispetto al quale Crusius sentiva di dover prendere posizione.

Perché era necessario difendere la possibilità dello spirito separato? Chi la minacciava? Nel paragrafo successivo a quello in cui è esposta la dottrina crusiana sull'essenza dello spirito, gli avversari principali di questa dottrina vengono identificati, in modo abbastanza prevedibile, con i materialisti, che non riconoscono l'esistenza di sostanze finite diverse dalla materia²⁷. Il materialismo non era, tuttavia, l'unica posizione da confutare. La sezione cosmologica contiene, infatti, una chiara allusione a un altro avversario: non qualcuno che mette in discussione il concetto o l'esistenza dello spirito, come fanno i materialisti, ma qualcuno che nega la possibilità degli spiriti separati dalla materia. Secondo Crusius, due sono le ragioni che possono aver indotto a credere che ogni spirito (o meglio: ogni spirito finito) debba sempre essere unito a un corpo e non possa quindi godere di un'esistenza separata.

In primo luogo, partendo dall'idea ragionevole secondo cui ci deve essere qualcosa che limita le rappresentazioni di uno spirito finito e permette di ordinarle in una successione regolare, si è poi assunto (a torto, secondo Crusius) che solo il corpo possa svolgere questo ruolo di limitazione e regolazione, e da ciò si è quindi concluso che il corpo è indispensabile per l'attività rappresentativa degli spiriti finiti²⁸.

In secondo luogo, assumendo come premessa l'impossibilità dell'interazione tra spirito e materia, si è giunti a pensare «che un corpo fosse necessario, affinché le azioni che certi corpi esercitano gli uni sugli altri potessero essere attribuite agli spiriti, le cui rappresentazioni sono prestabilite secondo essi»²⁹.

Entrambi gli argomenti puntano inequivocabilmente nella direzione di Leibniz. In numerosi testi, infatti, Leibniz ha sostenuto – contro ogni interpretazione in senso idealistico-spiritualista del suo pensiero – che le creature spirituali sono sempre unite a un corpo organico, poiché la creaturalità implica finitezza, la quale implica una limitazione la cui manifestazione ontologica è la materia. In breve, Leibniz nega l'esistenza di puri spiriti, con la sola eccezione di Dio, spirito infinito e privo di ogni limite: «Bisognerebbe entrare meglio nel mio sistema, per giudicare che non c'è alcun puro spirito creato»³⁰.

La fonte del primo argomento riportato da Crusius è con ogni probabilità il seguente passo della *Théodicée*, che deduce la necessità di un corpo dall'esigenza di limitare i poteri cognitivi della mente creata:

Che farebbe una creatura intelligente se non ci fossero cose non intelligenti? a cosa penserebbe, se non ci fossero né movimento né materia né senso? Se avesse soltanto pensieri distinti sarebbe un dio, la sua saggezza sarebbe senza limiti: è questa una conseguenza delle mie meditazioni. Non appena c'è una mescolanza di pensieri confusi, ecco i sensi, ecco la materia. Infatti questi pensieri confusi derivano dal rapporto di tutte le cose tra loro, secondo la durata e l'estensione. È per questo motivo che nella mia filosofia non c'è creatura razionale che non abbia un qualche corpo

²⁷ Cfr. *ivi* (ed. 1745), §435, p. 843: «Weil uns bey dem richtigen Begriffe von den Geistern nichts so sehr entgegen stehet, als die Irrthümer der Materialisten; so will ich nunmehr zu besserer Widerlegung derselben, und zur Erläuterung meiner bishero geführten Beweise noch einige Anmerkungen beyfügen». Su Crusius e il materialismo, cfr. PAOLA RUMORE, *Materia cogitans. L'Aufklärung di fronte al materialismo*, Hildesheim, Olms, 2013 («Europææ Memoria»), pp. 162-168.

²⁸ Cfr. *ivi*, §372, p. 703.

²⁹ *Ivi*, §372, p. 704.

³⁰ «Il faudroit mieux entrer dans mon systeme, pour juger qu'il n'y a point de pur esprit créé». G.W. LEIBNIZ, Lettera a Isaac Jaquelot (1704?), GP VI, p. 571.

La scienza degli spiriti:
Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant

organico, non c'è spirito creato che sia interamente separato dalla materia³¹.

Il secondo argomento, almeno nella versione presentata da Crusius, è più difficile da rintracciare puntualmente negli scritti di Leibniz. L'allusione a quest'ultimo risulta nondimeno assai facile da cogliere. Per quanto riguarda la premessa, è superfluo ricordare che Leibniz nega la possibilità dell'interazione psico-fisica. È vero che egli non è il solo a negarla, ma l'uso del termine 'prestabilito' nella conclusione toglie ogni dubbio in merito all'identità della tesi combattuta. L'idea leibniziana di un'armonia prestabilita tra mente e mondo richiede effettivamente che ogni spirito creato armonizzi non soltanto con il mondo fisico in generale, ma più particolarmente con un corpo organico che sia il *suo* corpo, e delle cui azioni quello spirito possa quindi essere considerato responsabile.

Insomma, sia la monadologia sia l'armonia prestabilita sono denunciate da Crusius in quanto teorie antagoniste rispetto alla concezione dello spirito come entità distaccabile dalla materia e capace di sopravvivere per conto proprio. Negli anni in cui Crusius scrive, dunque, Leibniz appare ancora come il vero nemico della dottrina degli spiriti disincarnati (insieme ai materialisti, che però avversano la dottrina degli spiriti *tout court* e vanno quindi combattuti con armi diverse).

3. Wolff e l'oggetto della pneumatologia

Perché ritenere che Crusius alluda proprio a Leibniz e non genericamente a coloro che ne erano considerati gli eredi? Perché non, per esempio, a Wolff? Come è noto, Wolff si colloca almeno inizialmente tra i più convinti sostenitori dell'armonia prestabilita; e anche quando, in seguito agli attacchi dei teologi pietisti³², decide di sottolineare il carattere puramente ipotetico di questa spiegazione del commercio psico-fisico, continua ciononostante a presentarla sempre come l'ipotesi preferibile, sia in quanto più probabile sia in quanto unica spiegazione realmente intelligibile³³. Se l'armonia prestabilita, come ha suggerito Crusius, offre argomenti contro l'esistenza di spiriti disincarnati, ci si potrebbe aspettare che Wolff segua Leibniz anche nell'affermare la necessità di un corpo organico per ogni spirito creato.

Inoltre, come si è visto, Wolff riprende da Leibniz la caratterizzazione funzionale dello spirito. È noto che Wolff evitò di far proprie le tesi monadologiche, esprimendo più volte agnosticismo riguardo all'idea che tutte le sostanze semplici, anche quelle costituenti gli elementi del mondo fisico, siano dotate di percezione³⁴. Ma, appunto, ciò può indurre a credere che Wolff nutrisse riserve soltanto verso questa

³¹ «Que feroit une Creature intelligente, s'il n'y avoit point de choses non intelligentes? à quoy penseroit elle, s'il n'y avoit ny mouvement, ny matiere, ny sens? Si elle n'avoit que pensées distinctes, ce seroit un Dieu, sa sagesse seroit sans bornes; c'est une des suites de mes meditations. Aussitost qu'il y a un melange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matiere. Car ces pensées confuses viennent du rapport de toutes les choses entre elles suivant la durée et l'étendue. C'est ce qui fait que dans ma Philosophie il n'y a point de Creature raisonnable sans quelque corps organique, et qu'il n'y a point d'esprit créé qui soit entierement detaché de la matiere». G.W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, §124, GP VI, p. 179, trad. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. III, pp. 194-195 (corsivo mio).

³² Cfr. MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, *Conoscenza simbolica. Pensiero e linguaggio in Christian Wolff e nella prima età moderna*, Hildesheim, Olms, 2009 (GW III, 119), pp. 546-587.

³³ Cfr. C. WOLFF, *Psychologia rationalis*, cit., §639, pp. 581-583.

³⁴ Si veda, per es., C. WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, cit., §§598-599; Id., *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik* (1724), hg. v. Charles

MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO

parte della teoria, riguardante le monadi 'inferiori'³⁵. Per la teoria dell'anima come sostanza essenzialmente rappresentativa, così come per la distinzione in senso gradualista tra le anime razionali e le anime animali, dotate di un «analogo della ragione» (*analogum rationis*)³⁶, Wolff sembrerebbe invece ispirarsi proprio alla metafisica leibniziana. Del resto, Wolff stesso difende Leibniz dall'accusa di aver spiritualizzato il mondo fisico riducendo i corpi ad aggregati di spiriti³⁷. Secondo Wolff, Leibniz non ha confuso gli spiriti con le sostanze che formano i corpi ma anzi ha salvaguardato la distinzione tra le diverse specie di sostanze semplici.

Ora vedremo, tuttavia, che nonostante queste indubbe affinità la concezione wolffiana si discosta profondamente da quella leibniziana proprio per quanto riguarda la distinzione tra spirito e anima e, più precisamente, la separabilità dello spirito dal corpo.

Il primo dato da considerare è che i trattati wolffiani testimoniano chiaramente del processo di riorganizzazione disciplinare descritto da Kant: nel cuore della psicologia, e in particolare della psicologia razionale, si sviluppa una dottrina degli spiriti. Se il titolo della *Deutsche Metaphysik* elenca tra i propri oggetti «l'anima dell'uomo», i due capitoli psicologici dell'opera mostrano in realtà un disegno progressivamente più ampio, che pur partendo dall'anima umana mira a trarre conclusioni riguardanti anche altre specie di anime e spiriti. Il capitolo di psicologia empirica intende trattare «Dell'anima in genere, ossia di ciò che appercepiamo di essa» (*Von der Seele überhaupt, was wirnehmlich von ihr wahrnehmen*), mentre il capitolo di psicologia razionale introduce già dal titolo anche il concetto di spirito in generale: «Sull'essenza dell'anima e di uno spirito in genere» (*Von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt*).

Il *Discursus praeliminaris* elenca tra le parti della filosofia una «scienza degli spiriti», usualmente chiamata *pneumatica* e comprendente la psicologia e la teologia naturale³⁸. A sua volta, la *Psychologia rationalis* promette, fin dal sottotitolo, di spiegare le caratteristiche dell'anima umana (note per esperienza) derivandole dall'essenza e dalla natura dell'anima *in genere*, come chiarisce il titolo della prima sezione. Nella quarta sezione, inoltre, l'indagine viene estesa anche allo spirito in genere e alle anime degli animali.

L'elaborazione di una teoria della mente alternativa rispetto a quella cartesiana impegna Wolff già dai primi anni del secolo³⁹ e lo porta a cercare di ridefinire i due concetti chiave di anima e spirito. La soluzione a cui Wolff infine approda è documentata dalla *Ratio praelectionum* del 1718. Sorprendentemente, questo scritto sembra voler trattare lo spirito come genere e l'anima come sua specie:

A. CORR, Hildesheim, Olms, 1983, §215, §251; Id., *Cosmologia generalis* (1731), edidit Joannes Ecole, Hildesheim, Olms, 1964 (GW II, 4), Præfatio, p. 14*, §213 nota, §243 nota, §294 nota; Id., *Psychologia rationalis*, cit., §712 nota, p. 633. Altri passi sono indicati da JEAN ÉCOLE, *Des rapports de Wolff avec Leibniz dans le domaine de la métaphysique*, in *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von G.W. Leibniz*, hg. v. Albert Heinekamp, Stuttgart, Steiner, 1986 («Studia Leibnitiana Supplementa», 26), pp. 88-96: pp. 90-91.

³⁵ Cfr. JEAN ÉCOLE, *Cosmologie wolffienne et dynamique leibnizienne. Essai sur le rapport de Wolff avec Leibniz*, «Les études philosophiques», XIX (1964), pp. 3-9; CHARLES A. CORR, *Christian Wolff and Leibniz*, «Journal of the History of Ideas», XXXVI (1975), pp. 241-262: p. 256; HANS POSER, *Zum Begriffe der Monade bei Leibniz und Wolff*, in *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses. Hannover, 17.-22. Juli 1972*, Wiesbaden, Steiner, 1975 («Studia Leibnitiana Supplementa», 14), vol. III, pp. 383-395; HANS-JÜRGEN ENGFER, *Von der Leibnizschen Monadologie zur empirischen Psychologie Wolffs*, «Il Cannocchiale», II-III (1989), pp. 193-215.

³⁶ Cfr. C. WOLFF, *Psychologia rationalis*, cit., §765, pp. 678-679.

³⁷ Cfr. *ivi*, §644 nota, p. 589.

³⁸ C. WOLFF, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728), hg. v. Günter Gawlick u. Lothar Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann / Holzboog, 1996 («Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung», I, 1), §79, p. 86.

³⁹ Cfr. M. FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, *Conoscenza simbolica*, cit., pp. 623-630.

La scienza degli spiriti:
Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant

Inoltre, mi sono adoperato soprattutto riguardo alla nozione sia dello spirito in genere, sia dell'anima in specie⁴⁰.

Il primo passo consiste nel definire l'anima come «sostanza rappresentativa dell'universo secondo la posizione di un corpo organico nell'universo conformemente alle mutazioni che avvengono negli organi sensoriali in quanto tali»⁴¹. Si tratta, come si vede, di una concezione dell'anima molto lontana da quella di Descartes, il quale non avrebbe certo condiviso l'idea di menzionare il legame rappresentativo con il corpo nella definizione della sostanza pensante. Il secondo passo consiste nell'individuare la differenza specifica propria del concetto di anima, in modo da ricavare per astrazione il concetto generico di spirito:

Quindi non poteva più sfuggirmi che lo *spirito* in genere è una sostanza che si rappresenta l'universo distintamente, mentre le differenze specifiche vanno desunte dal modo di rappresentare l'universo, che può variare all'infinito: e in particolare la differenza specifica dell'anima si fonda in questo, che il modo di rappresentare l'universo dipende da un corpo organico e dalla posizione di esso nell'universo⁴².

Ora, la presenza dell'avverbio 'distintamente' nella definizione dello spirito impedisce di considerare l'anima come specie subordinata a esso, dal momento che la definizione dell'anima non contempla il requisito della rappresentazione distinta. L'unico modo per rendere consistente la classificazione di Wolff è interpretarla come riferita soltanto all'anima umana: non l'anima in genere, ma l'anima umana in specie è anche una specie del genere 'spirito'. In questo modo, sembra di poter mettere Wolff d'accordo con Leibniz, per il quale l'anima razionale è uno spirito. L'accordo, tuttavia, è solo parziale. Infatti, se la differenza specifica dell'anima consiste nella dipendenza delle rappresentazioni da un corpo organico, questo significa che gli spiriti che non sono anime non presentano tale caratteristica. Nel 1718, Wolff sostiene dunque una concezione anti-leibniziana del mentale: la classe degli spiriti comprende anche sostanze che si rappresentano l'universo indipendentemente da ogni corpo organico. Un retaggio cartesiano sembra quindi essere ancora vivo nella teoria wolffiana dell'anima. Possiamo estendere questa affermazione anche al Wolff delle opere più mature?

4. Angeli e anime

Nei grandi trattati latini, il distacco da Leibniz avviene senza clamore e in posizione defilata, ossia nei due luoghi in cui la psicologia più si avvicina alla discussione di tematiche religiose: i paragrafi dedicati rispettivamente agli angeli e all'immortalità.

⁴⁰ «Maxime præterea laboravi de notione Spiritus cum in genere, tum in specie animæ». C. WOLFF, *Ratio prælectionum wolffianarum in mathesin et philosophiam universam* (1718), Hildesheim, Olms, 1972 (GW II, 36), sect. II, cap. III, §21, p. 149.

⁴¹ «[...] substantia universi repræsentativa pro situ corporis alicujus organici in universo convenienter mutationibus quæ in organis sensoriis contingunt qua talibus» (*ivi*, §22, p. 150).

⁴² «Atque hinc non amplius me fugere poterat, spiritum in genere esse substantiam universum distincte sibi repræsentativam, differentias vero specificas desumendas esse a modo repræsentandi universum, qui in infinitum variari potest: ac in specie differentiam specificam animæ fundari in eo, quod modus repræsentandi universum pendeat a corpore quodam organico et ejus in universo situ» (*ivi*, §26, p. 151).

MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO

Benché il capitolo della *Psychologia rationalis* sullo spirito in genere non menzioni il problema della separabilità, nell'ultimo paragrafo Wolff evoca finalmente uno dei due lati del problema, ossia quello riguardante le creature superumane. Qui il filosofo assume una posizione di agnostico disimpegno, delegando la questione ai teologi:

Poiché con il solo lume della ragione non posso stabilire se vi siano altri spiriti finiti oltre alle nostre anime [...] non è nostro compito neppure indagare se gli spiriti finiti, che la Scrittura chiama angeli, abbiano corpi e in che modo le loro percezioni si accordino con i movimenti nel corpo e viceversa i movimenti del corpo con le volizioni⁴³.

Eppure, Wolff sapeva bene qual era la posizione di Leibniz sui corpi degli spiriti. Quando il giovane Wolff, sostenitore dell'occasionalismo, aveva impostato il problema della comunicazione angelica nei termini di una comunicazione tra spiriti disincarnati, resa possibile dal diretto intervento di Dio⁴⁴, Leibniz si era premurato di esprimere per via epistolare il proprio dissenso:

Per quanto riguarda l'azione degli spiriti l'uno sull'altro, la mia opinione è che non c'è nessuno spirito creato che sia mai del tutto separato dal corpo, e questa fu anche l'opinione degli antichi Dottori della Chiesa; e che quindi la difficoltà riguardante la loquela degli angeli [non] è maggiore di quella riguardante la loquela degli uomini⁴⁵.

Leibniz doveva attribuire una certa importanza al problema, tanto che nella stessa lettera approfittava di un'altra questione sollevata da Wolff – la questione se l'esistenza dei corpi sia derivabile dalle perfezioni divine – per ribadire il suo rifiuto di ogni separazione dello spirituale dal corporeo:

Per quanto riguarda i corpi, del cui nesso con le perfezioni divine Malebranche dubita, io al contrario la penso come te, al punto che credo che non vi sia nessuno spirito creato che sia separato dalla materia⁴⁶.

⁴³ «Cum solo rationis lumine usus definire nequeam, an spiritus finiti præter animas nostras dentur alii [...] nostrum quoque non est inquirere, num spiritus finiti, quos angelos dicit scriptura, habeant corpora et quomodo ipsorum perceptiones motibus in corpore factis ac vicissim motus corporis volitionibus consentiant» (C. WOLFF, *Psychologia rationalis*, cit., §696, p. 620).

⁴⁴ Cfr. C. WOLFF, *Disquisitio philosophica de loquela* (1703), in Id., *Meletemata mathematico-philosophica* (1755), Hildesheim, Olms, 1974, sect. II, pp. 244-267. Per comunicare i propri pensieri, uno spirito può agire immediatamente (ossia senza mediazione di segni corporei) su un altro spirito solo in quanto Dio fa nascere, nello spirito ricevente, pensieri simili a quelli che l'altro spirito intende comunicare: «Non datur, si qua datur, alia Spirituum loquela» (ivi, §12, p. 252).

⁴⁵ «Quod ad Actionem Spirituum in se invicem attinet, mea sententia est, nullum spiritum creatum esse, qui sit unquam a corpore penitus separatus, quæ etiam Veterum Ecclesiæ Doctorum sententia fuit, itaque majorem [non] esse difficultatem de Angelorum, quam de hominum loquela» (G.W. LEIBNIZ, Lettera a C. Wolff, 20 agosto 1705, in *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, hg. v. C.I. Gerhardt, Halle, Schmidt, 1860, rist. Hildesheim, Olms, 1963, p. 32). Ho inserito una negazione tra parentesi quadre perché mi sembra indispensabile per rendere il testo intelligibile. Leibniz intende dire che, se si ammette che tutti gli spiriti hanno un corpo, allora la comunicazione angelica non è più difficile da spiegare di quella umana. Lo conferma un'aggiunta al manoscritto dei *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, forse stimolata proprio dalla discussione con Wolff: «[...] je crois que la conversation convient à tous les esprits, qui se peuvent entre-communiquer leurs pensées. Les scolastiques sont fort en peine comment les anges le peuvent faire: mais s'ils leur accorderoient des corps subtils, comme je fais après des anciens, il ne resterait plus de difficulté là dessus» (G.W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie Verlag, 1923ss., VI, 6, p. 313). Su questo passo, cfr. ANTONIO LAMARRA, *Esprit nei Nouveaux essais sur l'entendement humain di G.W. Leibniz*, in *Spiritus*, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, cit., pp. 345-380: p. 370.

⁴⁶ «Quod corpora attinet, de quorum cum divinis perfectionibus nexu Malebranchius dubitat, ego Tecum contra sentio, usque adeo ut credam nullum dari spiritum creatum a materia separatum» (G.W. LEIBNIZ, Lettera a C. Wolff, 20 agosto 1705, in *Briefwechsel*, cit., p. 34). Qui Leibniz risponde alla lettera di Wolff del 13 maggio 1705, contenente una prima significativa presa di distanza da Malebranche sulla dimostrabilità dell'esistenza dei corpi: cfr. *ivi*, p. 27.

La scienza degli spiriti:
Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant

L'agnosticismo riguardo ai corpi degli spiriti espresso da Wolff nel passo sopra citato della *Psychologia rationalis* suona dunque come un consapevole arretramento rispetto alla posizione di Leibniz. Ma è nel capitolo successivo («Sull'origine dell'anima, sulla sua unione con il corpo e sulla sua immortalità») che la divergenza affiora in tutta la sua portata.

Per quanto riguarda l'origine, Wolff sostiene la preesistenza dell'anima e la parallela preformazione del corpo: le anime non sono create al momento del concepimento ma esistono a partire dalla creazione del mondo e ciascuna è fin dall'inizio unita a un corpuscolo organico, dal quale prenderà vita il corpo umano attraverso la generazione del feto. Dal lato dell'origine, dunque, Wolff è d'accordo con Leibniz, in quanto nega che l'anima sia esistita prima del corpo e quindi senza un corpo.

Tuttavia, dal fatto che l'anima è unita a un corpo organico fin dalla creazione Wolff non deduce che essa lo sarà sempre, ma sostiene al contrario che l'unione tra anima e corpo ha un termine, che coincide naturalmente con la morte del corpo. Nei paragrafi dedicati all'immortalità, egli contrappone la corruttibilità e mortalità del corpo organico alla incorruttibilità e immortalità dell'anima. A un certo punto, tutti gli organi del corpo smettono di funzionare, e questa cessazione completa delle funzioni organiche, che costituisce appunto la morte secondo la fisiologia wolffiana, è seguita dalla decomposizione dell'intero organismo.

È difficile non vedere, in questa decisa affermazione della mortalità e della totale distruttibilità del corpo vivente, una tacita sconfessione delle tesi di Leibniz sul carattere solo apparente della morte. Leibniz sosteneva, infatti, una perfetta simmetria tra la generazione e la morte, concepite entrambe non come discontinuità radicali ma come trasformazioni particolarmente salienti e rapide di un corpo organico che conserva la propria identità e la propria vita anche attraverso questi vistosi mutamenti:

Ritengo che le anime e, in generale, le sostanze semplici non potrebbero cominciare che mediante creazione e finire soltanto per annichilazione. E dal momento che la formazione dei corpi organici animati non pare esplicabile nell'ordine della natura, se non supponendo una *preformazione* già organica, ne ho inferito che quel che noi chiamiamo generazione di un animale non è che una trasformazione e un accrescimento. [...] Analogamente, dal fatto che l'anima, una volta creata, si conserva, reputo *vice versa* che venga conservato anche l'animale e che la morte apparente sia soltanto un inviluparsi, dal momento che non è affatto verosimile che nell'ordine della natura vi siano anime completamente separate da qualsiasi corpo e che ciò che non comincia in modo naturale possa cessare a causa delle forze della natura⁴⁷.

Le due inferenze sono simmetriche: nel caso della generazione, dalla preesistenza del corpo organizzato si inferisce la preesistenza della stessa anima; nel caso della morte, dalla sopravvivenza dell'anima si inferisce la necessaria conservazione dell'animale. L'immortalità non riguarda dunque soltanto l'anima bensì l'intero

⁴⁷ «Je tiens que les Ames et generalement les substances simples ne sauroient commencer que par la creation, ny finir que par l'annihilation: et comme la formation des corps organiques animés ne paroît explicable dans l'ordre de la nature, que lorsqu'on suppose une *preformation* déjà organique, j'en ay inferé que ce que nous appellons generation d'un animal, n'est qu'une transformation et augmentation [...]; de même que je juge vice versa de la conservation de l'ame, lorsqu'elle est créée une fois, que l'animal est conservé aussi, et que la mort apparente n'est qu'un enveloppement; n'y ayant point d'apparence que dans l'ordre de la nature, il y ait des ames entierement separées de tout corps, ny que ce qui ne commence point naturellement, puisse cesser par les forces de la nature» (G.W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, §90, GP VI, p. 152, trad. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. III, pp. 164-165).

MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO

animale, la creatura vivente dotata di un corpo organico. Si noti che l'argomento di Leibniz a sostegno di questa tesi è che altrimenti, se accordassimo l'immortalità soltanto all'anima, dovremmo ammettere l'esistenza di «anime completamente separate», cosa che il filosofo considera contraria all'ordine naturale. La morte, nel senso rigoroso del termine, non esiste:

Così l'anima non muta il corpo che poco a poco e per gradi, in modo da non essere mai spogliata tutt'a un tratto di tutti i suoi organi; e vi è sovente metamorfosi negli animali, però mai metempsicosi, né trasmigrazione delle anime; neppure vi sono anime del tutto separate né geni privi di corpo. Solo Dio ne è completamente privo.

Per questo motivo, inoltre, non c'è mai generazione completa né morte perfetta, presa a rigore, consistente nella separazione dell'anima⁴⁸.

La teoria leibniziana della morte come mera trasformazione del vivente è dunque conseguente alla negazione dell'esistenza di spiriti disincarnati. L'immortalità che Leibniz difende è su questo punto molto lontana dalla concezione platonica dell'immortalità come sopravvivenza di un'anima separata e puramente spirituale.

5. Anime separate e armonia prestabilita

Wolff era stato informato riguardo a queste opinioni di Leibniz ancor prima di incontrarle nelle pubblicazioni del filosofo. Già nel 1705, infatti, Leibniz stesso aveva illustrato al giovane corrispondente le proprie tesi sull'indistruttibilità degli animali:

Del resto, io penso che tutta la natura sia piena di corpi organici e dotati di anime, e che proprio tutte le anime siano esenti dalla distruzione, anzi, penso che lo siano tutti gli animali, poiché essi vengono soltanto trasformati dalla generazione e dalla morte⁴⁹.

Questa dichiarazione si trova subito dopo un passo in cui Leibniz forniva a Wolff una prima descrizione sommaria dell'armonia prestabilita e una ragione convincente per preferire questo sistema a quello delle cause occasionali, colpevole di introdurre un «miracolo perpetuo»⁵⁰. Leibniz vedeva dunque l'armonia prestabilita e il rifiuto degli spiriti disincarnati come dottrine intimamente solidali tra loro: uno spirito separato da ogni corpo costituirebbe un elemento disarmonico, un'eccezione rispetto al sistema universale di corrispondenze che assicura la comunicazione tra le sostanze. Wolff invece non colse, o non

⁴⁸ «Ainsi l'ame ne change de corps que peu à peu et par degrés, de sorte qu'elle n'est jamais depouillée tout d'un coup de tous ses organes; et il y a souvent metamorphose dans les animaux, mais jamais Metempsychose, ny transmigration des Ames: il n'y a pas non plus des Ames tout à fait séparées, ny de Genies sans corps. Dieu seul en est detaché entierement. C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ny generation entiere, ny mort parfaite prise à la rigueur, consistant dans la separation de l'ame» (G.W. LEIBNIZ, *Monadologie*, §§72-73, GP VI, p. 619, trad. it. in *Scritti filosofici*, cit. vol. III, p. 464).

⁴⁹ «Cæterum ego totam naturam corporibus organicis et animas habentibus plenam puto, quin omnes animas interitus esse expertes, imo omnia animalia, quippe quæ generatione et morte tantum transformantur» (G.W. LEIBNIZ, Lettera a C. Wolff, 9 novembre 1705, in *Briefwechsel*, cit., p. 44).

⁵⁰ *Ibid.*

La scienza degli spiriti:
Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant

volle cogliere, questa solidarietà tra le due dottrine⁵¹. Certo, egli si lasciò convincere subito ad abbandonare l'occasionalismo per aderire senza esitazioni all'armonia prestabilita, ma non mostrò lo stesso entusiasmo verso le tesi di Leibniz sul carattere perenne dell'unione tra mente e corpo. Piuttosto, stese un velo di silenzio su questa parte del pensiero leibniziano e non intervenne mai nelle polemiche suscitate dalla concezione leibniziana della morte⁵². Anzi, come ora vedremo, Wolff e i suoi allievi tentarono di sfruttare proprio l'armonia prestabilita a favore dello spiritualismo, rivolgendo quindi una dottrina di Leibniz contro un'altra dottrina dello stesso.

Il primo passo non fu compiuto da Wolff bensì dal suo braccio destro, Ludwig Philipp Thümmig, autore di una *Demonstratio immortalitatis animæ* discussa e pubblicata a Halle nel 1721. Prendendo come punto di partenza la teoria leibniziana dell'immortalità, Thümmig si proponeva di perfezionarla in modo da renderla pienamente dimostrata.

Nella *Théodicée*, Leibniz aveva sostenuto che un'anima è immortale in senso proprio (e non meramente indistruttibile come tutte le sostanze) solo se è capace di conservare, oltre alla propria sostanza, anche la propria identità personale, ossia quella coscienza di sé che la rende moralmente responsabile⁵³. Nella prima edizione della *Deutsche Metaphysik* (1720), Wolff aveva riproposto questa definizione dell'immortalità in termini di sopravvivenza della persona, ma caratterizzando più esplicitamente la coscienza di sé come consapevolezza della propria identità attraverso il tempo⁵⁴. L'immortalità intesa in senso rigoroso implica, secondo Wolff, memoria della vita terrena.

Per caratterizzare l'immortalità, Thümmig riprende la condizione posta da Leibniz e specificata da Wolff, ma aggiunge un ulteriore requisito riguardante l'attività cognitiva ultraterrena: l'anima può essere detta immortale solo se, dopo la morte del corpo, essa gode di uno stato di percezioni distinte⁵⁵. Non sappiamo se Thümmig abbia maturato questa tesi indipendentemente da Wolff o sotto la sua supervisione, ma sta di fatto che Wolff garantì pieno appoggio alla novità introdotta dal suo allievo⁵⁶, al punto da

⁵¹ Di fronte alle asserzioni di Leibniz sull'inseparabilità dello spirito dal corpo (vedi i passi sopra citati dalla lettera del 20 agosto 1705, in *Briefwechsel*, cit., pp. 32 e 34), la reazione di Wolff fu la seguente: «Quæ vero I. E. V. de Spirituum in se mutuo actionibus disserit, non satis capio. Ut enim supponam Spiritus corporibus junctos, nondum tamen perspicio, quomodo unusquisque cum suo corpore commercium exerceat, si ejus modus distincte explicari debet, nec ad Nutum Numinis confugiendum. Systema Harmoniæ præstabilitæ mihi nondum innotuit» (C. WOLFF, Lettera a G.W. Leibniz, 15 ottobre 1705, in *Briefwechsel*, cit., p. 39). Evidentemente, le successive informazioni sull'armonia prestabilita non bastarono per dissipare la perplessità di Wolff riguardo alla natura incorporata degli spiriti.

⁵² Rinvio al mio studio *The Banishment of Death: Leibniz's Scandalous Immortalism*, presentato al convegno «Life and Death in Early Modern Philosophy», London, Birkbeck College, 14-16 aprile 2016, in corso di pubblicazione.

⁵³ «Mais c'est qu'ils [sc. Sennert e Sperling] confondirent l'indestructibilité avec l'immortalité, par laquelle on entend dans l'homme non seulement que l'ame, mais encor que la personnalité subsiste: c'est à dire, en disant que l'ame de l'homme est immortelle, on fait subsister, ce qui fait que c'est la même personne, laquelle garde ses qualités morales, en conservant la conscience ou le sentiment reflexif interne de ce qu'elle est: ce qui la rend capable de chatiment et de recompense» (G.W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, §89, GP VI, p. 151).

⁵⁴ «Da nun die Seele des Menschen erkennt, sie sey eben diejenige, die vorher in diesem Zustande gewesen, und demnach den Zustand ihrer Person auch nach dem Tode des Leibes beihält; so ist sie unsterblich. Denn das unverweßliche ist unsterblich, wenn es den Zustand einer Person beständig behält» (C. WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, cit., §926, p. 573).

⁵⁵ LUDWIG PHILIPP THÜMMIG, *Demonstratio immortalitatis animæ ex intima eius natura deducta, quam sub præsidio Ludovici Philippi Thümmigii [...] publice defendet Conradus Henricus Menschingius [...] die XII. Decemb. an. 1721*, Halæ Magdeburgicæ, Hilliger, 1721, §5, p. 3.

⁵⁶ Si veda l'*Epistola gratulatoria* di Wolff, inclusa come prefazione in L.P. THÜMMIG, *Demonstratio immortalitatis animæ*, cit., e ristampata in C. WOLFF, *Meletemata mathematico-philosophica*, cit., sect. III, pp. 127-128.

MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO

apportare modifiche sostanziali ai paragrafi della *Deutsche Metaphysik* dedicati alla teoria dell'immortalità (§§921-927), come risulta dalle successive edizioni dell'opera (1722, 1725).

Perché tutto questo impegno nei confronti di una tesi che, a prima vista, parrebbe una precisazione di mero dettaglio? In fondo, il fatto che l'anima ricordi la propria vita terrena in modo cosciente, ossia riconoscendo la propria identità nel tempo, implica che essa sia capace di pensieri distinti; si potrebbe quindi pensare che il requisito della distinzione cognitiva fosse già incluso tra le condizioni indicate da Leibniz. Ma a ben guardare, l'intervento di Thümmig ha poco di leibniziano: anzi, sostenendo che alla morte del corpo l'anima non solo rimane cosciente ma anzi ha pensieri più distinti di quelli avuti in precedenza, egli smentisce di fatto l'analogia leibniziana tra la morte e gli stati di passeggero ottundimento delle funzioni cognitive, quali il sonno profondo e lo svenimento⁵⁷.

Inoltre, l'affermazione di una maggiore distinzione cognitiva *post mortem* si fonda sull'idea, di matrice platonica, che la morte costituisca la definitiva liberazione dell'anima dalla prigionia del corpo e quindi dai limiti cognitivi delle percezioni confuse. Secondo questa concezione, la morte pone fine all'unione tra l'anima e il corpo e inaugura l'esistenza dell'anima separata. Posta la radicale differenza tra i due stati (unione al corpo *vs.* separazione dal corpo), l'ipotesi che alla morte del corpo corrisponda il sonno dell'anima risulta allora del tutto infondata, poiché una volta che l'anima sia separata, il destino del suo corpo non la riguarda più:

Ci furono quindi alcuni che, considerando che con la morte del corpo la produzione di idee materiali nel cervello cessa del tutto e che gli organi sensoriali stessi si corrompono poco dopo, ne dedussero che le anime dormono a partire dalla morte del corpo, ossia che esse, cadendo in uno stato di percezioni confuse, non evolvono più le idee, ma le involgono. In verità essi ignorarono che queste cose accadono così fintanto che l'anima è unita al corpo in forza dell'armonia prestabilita, e che quindi non vale la conseguenza dallo stato dell'anima unita al corpo allo stato dell'anima separata. Certo, fintanto che il corpo vive, le percezioni dell'anima sono limitate da esso: ma la ragione stessa ci persuade che, quando il corpo si disfa, nell'anima non persiste quel modo di limitazione, bensì allo stato presente fa seguito uno stato diverso⁵⁸.

La menzione dell'armonia prestabilita palesa ulteriormente il carattere anti-leibniziano di questo passo. Dire che l'armonia prestabilita vale solo per lo stato dell'unione mentre non si applica più alle anime che la morte ha separato dai corpi, già significa negare, contro Leibniz, la natura universale e perenne dell'armonia prestabilita. Ma Thümmig compie una mossa anche più audace, invocando la concezione armonista dell'unione psico-fisica come un argomento a favore dell'esistenza dell'anima separata:

⁵⁷ Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Monadologie*, §14 e §21, GP VI, pp. 609-610; Id., *Principes de la nature et de la grâce*, §12, GP VI, p. 604.

⁵⁸ «Fuerunt hinc nonnulli, qui perpendentes cum corporis morte idearum materialium productionem in cerebro prorsus cessare ipsaque organa sensoria haud ita multo post corrumpi, animas a morte corporis dormire conlegerunt, h.e. in statum perceptionum confusarum incidentes non amplius ideas evolvere, sed involvere. Enimvero ignorarunt hæc ita consequi, quamdiu anima corpori juncta, vi harmoniæ præstabilitæ, consequenter a statu animæ corpori unitæ ad statum separatæ non valere consequentiam. Sane quamdiu corpus vivit, tamdiu animæ perceptiones ab eo limitantur: corpore corruente ipsa ratio suadet, eundem non subsistere in anima limitationis modum, sed statum consequi præsentem diversum» (L.P. THÜMMIG, *Demonstratio immortalitatis animæ*, cit., §24, p. 19).

La scienza degli spiriti:
Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant

Cartesio per primo ha scoperto che nessuna idea è prodotta nella mente dalla forza del corpo, e Leibniz ha osservato, mentre Wolff l'ha abbondantemente dimostrato [...], che tutte le percezioni dell'anima sono prodotte da una forza propria ad essa, e corrispondono alle mutazioni negli organi sensori soltanto per l'*armonia prestabilita* dal sapientissimo creatore. Quindi, poiché il corpo non concorre con nessun influsso positivo alle percezioni dell'anima e agli appetiti che ne sorgono, nulla impedisce che l'anima continui le sue percezioni anche se il corpo perisce⁵⁹.

Mentre Leibniz faceva valere l'*armonia prestabilita* contro l'esistenza di spiriti separati, Thümmig tenta l'operazione opposta: se l'ipotesi armonista è vera, allora i processi mentali sono del tutto indipendenti dal corpo e possono quindi continuare anche dopo la distruzione di esso. L'*armonia prestabilita* permette, secondo Thümmig, di concepire l'unione psico-fisica come uno stato transitorio e contingente: esattamente il contrario di quanto pensava Leibniz.

Naturalmente, questo uso anti-leibniziano delle dottrine leibniziane è reso possibile da Leibniz stesso, che in più luoghi aveva presentato l'*armonia prestabilita* nei termini di una perfetta autosufficienza dell'anima. Affrancata da ogni dipendenza causale nei confronti del corpo a cui è unita, l'anima ne dipende solo idealmente, ossia in quanto si rappresenta il mondo come se lo percepisse attraverso il corpo. Più volte Leibniz afferma che nell'anima tutto accade come se non ci fosse il corpo⁶⁰: di conseguenza, tutto continuerebbe ad accadere ugualmente anche se il corpo fosse annientato. Perché allora non ammettere che l'anima a un certo punto possa restare effettivamente priva del corpo e continuare nondimeno a svolgere le sue operazioni? La morte, con la conseguente distruzione del corpo organico, sembra appunto rendere reale lo scenario che Leibniz evocava come puramente ipotetico: la situazione in cui l'anima esiste ma non c'è più il corpo.

Come dicevamo, la proposta di Thümmig viene recepita nella seconda edizione della *Deutsche Metaphysik*. In primo luogo, Wolff riprende l'argomento dell'indipendenza funzionale per rinforzare la dimostrazione dell'indistruttibilità dell'anima: poiché «il corpo non contribuisce minimamente alle operazioni dell'anima», la disgregazione del corpo organico sarà, a maggior ragione, incapace di danneggiare l'anima⁶¹. In secondo luogo, Wolff inserisce un nuovo paragrafo in cui, richiamandosi espressamente alla *Demonstratio immortalitatis animæ* di Thümmig, egli argomenta che l'anima dopo la morte del corpo non cade in uno stato di torpore ma, al contrario, sperimenta uno stato di pensieri più chiari e più distinti di quelli avuti in vita⁶². In sostanza, è la posizione che Wolff continuerà a difendere anche dodici anni più tardi nei paragrafi della *Psychologia rationalis* dedicati all'immortalità⁶³.

⁵⁹ «Nimirum Cartesius primus reperit, vi corporis nullas in mente produci ideas, atque Leibnitius monuit, Wolfius vero [...] abunde demonstravit, omnes animæ perceptiones vi eidem propria produci, quæ mutationibus in organis sensoris factis tantummodo respondeant ob Harmoniam a sapientissimo Conditore præstabilitam. Corpore adeo ad animæ perceptiones ac inde orientes appetitus per nullum influxum positivum concurrente, nihil sane obstat, quo minus anima perceptiones suas continuat, etiamsi corpus pereat» (*ivi*, §22, p. 18).

⁶⁰ Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Considérations sur les principes de vie*, GP VI, p. 545: «[...] tout se fait dans les ames comme s'il n'y avoit point de corps». Cfr. Id., *Réponse aux réflexions de Bayle*, GP IV, p. 560; e *Monadologie*, §81: «Ce systeme fait, que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avoit point d'Ames, et que les Ames agissent comme s'il n'y avoit point de corps, et que tous deux agissent comme si l'un influoit sur l'autre» (GP VI, p. 621). Queste asserzioni vanno prese molto sul serio, in quanto seguono dal principio della reciproca chiusura causale tra anima e corpo. Cfr. M. FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, *La chaîne des causes naturelles. Matérialisme et fatalisme chez Leibniz, Wolff et leurs adversaires*, «Dix-huitième siècle», XLVI (2014), pp. 381-398: 384-387.

⁶¹ C. WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, cit., §922, p. 570.

⁶² Cfr. *ivi*, §925, pp. 570-573. La questione è posta fin dal titolo del paragrafo: «Ob die Seele nach dem Tode deutliche Gedancken hat».

⁶³ Cfr. C. WOLFF, *Psychologia rationalis*, §745: «Anima post mortem corporis manet in statu perceptionum distinctarum et perceptiones ad majorem claritatis gradum evehuntur».

MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO

Conclusioni

La psicologia razionale wolffiana conteneva dunque effettivamente le basi teoriche per quella dottrina degli spiriti separati su cui si concentreranno molti degli attacchi kantiani contro la pneumatologia. Inoltre, anche i pochissimi studi che rilevano la presenza delle tesi spiritualiste in Wolff⁶⁴ sembrano non coglierne l'aspetto più importante, ossia che Wolff difendeva lo spiritualismo in netta opposizione a Leibniz. Per misurare la portata anti-leibniziana delle tesi di Thümmig e Wolff, è sufficiente considerare che proprio negli anni della *Demonstratio immortalitatis animæ* e della *Deutsche Metaphysik* i due filosofi avevano senz'altro sotto mano la *Monadologie*, fresca di stampa in traduzione tedesca (1720) e latina (1721). Essi potevano dunque leggere il paragrafo in cui Leibniz attaccava i cartesiani, colpevoli di aver «confuso, come fa il volgo, un lungo stordimento con una morte in senso rigoroso; è ciò che li ha spinti ad aderire al pregiudizio scolastico delle anime interamente separate e che ha persino confermato gli spiriti maldisposti nell'idea che le anime siano mortali»⁶⁵.

Il passo ora citato dà indicazioni preziose per ricostruire gli schieramenti in campo. Soprattutto, contribuisce a svelare l'identità degli avversari che Leibniz intendeva combattere. Tra i moderni, erano i cartesiani a seguire le orme di Platone difendendo l'immortalità nei termini di una sopravvivenza puramente spirituale di anime disincarnate. Da questo punto di vista, nonostante la sua conversione dall'occasionalismo all'armonia prestabilita, Wolff rimase fundamentalmente un cartesiano. E cartesiana appare, nella sostanza, la vigorosa ripresa settecentesca della dottrina delle anime separate, che alimenta – almeno tra i metafisici – una concezione spiritualista del mentale. In ragione di questa provenienza, lo spiritualismo che accomuna trasversalmente Wolff e Crusius può essere visto anche come una sorprendente rivincita di Descartes su Leibniz. Ma alla fine dei conti sarà proprio la corrente spiritualista della psicologia razionale a fare da bersaglio alla critica kantiana.

Kant, del resto, aveva inaugurato la propria carriera filosofica difendendo, fra l'altro, la tesi della necessità del corpo organico contro la dottrina delle anime separate – ossia difendendo, consapevolmente o meno, Leibniz contro Wolff:

Trae da ciò una grande garanzia di certezza la tesi che assegna un corpo organico a tutti gli spiriti finiti⁶⁶.

Kant era dunque al corrente dell'esistenza di concezioni non spiritualiste dello spirito e dell'immortalità, come emerge anche da varie *Reflexionen*⁶⁷. Perché allora concentrò i suoi attacchi sullo

⁶⁴ In particolare ALISON LAYWINE, *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*, Atascadero CA, Ridgeview, 1993 («North American Kant Society Studies in Philosophy», 3), p. 14.

⁶⁵ «[...] ils ont confondu avec le vulgaire un long étourdissement avec une mort à la rigueur, ce qui les a fait encor donner dans le préjugé scholastique des Ames entierelement séparées, et a même confirmé les esprits mal tournés dans l'opinion de la mortalité des ames» (G.W. LEIBNIZ, *Monadologie*, §14, GP VI, p. 609, trad. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. III, pp. 454-455).

⁶⁶ «Sententia corporis cuiusdam organici omnibus omnino spiritibus finitis tribuendi inde magnum sortitur certitudinis documentum». I. KANT, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, AA I, p. 412, trad. it. in Id., *Scritti precritici*, a cura di Rosario Assunto et al., Roma-Bari, Laterza, 2000³, p. 47.

⁶⁷ Si veda in particolare la *Reflexion* 4180, in cui Kant pone sia la questione dello stato dell'anima dopo la morte («ist die Seele nach dem Tode ein reiner Geist oder noch die Seele eines Thieres») sia la questione se l'aldilà («die andre Welt») sia ancora un

La scienza degli spiriti:
Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant

spiritualismo? Forse perché, se prestiamo fede alle *Vorlesungen*, egli considerava l'opinione secondo cui la vita ultraterrena è puramente spirituale come, tutto sommato, «la più conforme alla filosofia»:

Se infatti il corpo è un impedimento della vita, e la vita futura ha da essere perfetta, allora essa dev'essere pienamente spirituale⁶⁸.

mondo sensibile o piuttosto un mondo intelligibile (AA XVII, p. 418). Le due questioni appaiono infine collegate, poiché l'ipotesi di un aldilà sensibile implica che l'anima conservi un corpo: «Wenn die andre Welt diese nemliche Sinnenwelt, obzwar in anderm Verhältnisse ist, so hat die Seele jederzeit einen Körper, entweder einen gewöhnlichen [...] aspectablen Körper: Metempsychosis, oder einen, der nur durch die Willkühr der abgeschiedenen Seele sichtbar ist: apparitiones, spectra [...]» (ivi, p. 419). Cfr. *Reflexion* 4230, ivi, p. 468; e *Reflexion* 4442, ivi, p. 548: lo *status post mortem* può essere concepito come una rigenerazione, nel qual caso l'anima vivrà ancora unita a un corpo, oppure come una liberazione, nel qual caso la nuova vita sarà spirituale. L'alternativa tra le due possibili vite future è evocata ancora nelle *Reflexionen* 6014-6015, databili intorno alla metà degli anni 1780 (AA XVIII, pp. 423-424).

⁶⁸ «Denn wenn der Körper ein Hinderniß des Lebens ist, das künftige aber vollkommen seyn soll; so muß es völlig geistig seyn» (AA XXVIII, p. 296; trad. it di Gian Antonio De Toni, *Lezioni di psicologia*, Roma-Bari, Laterza, 2004², p. 137). L'idea che l'unione con il corpo non possa costituire l'inizio della vita ma determini invece una diminuzione del «grado di vita» è presente anche nella *Reflexion* 4110, AA XVII, p. 417: «Das Leben kan nicht aus der Verbindung mit dem Leblosen herrühren, vielmehr muß dieses einen Grad des Lebens verringern. Die Geburth kan also kein anfang des Lebens überhaupt, sondern nur des thierischen Lebens seyn, und der tod das Ende desselben». Verso la fine degli anni 1760, molte riflessioni kantiane sull'immortalità sembrano concentrarsi proprio sulla distinzione tra vita animale e vita (puramente) spirituale, concepite rispettivamente in termini di unione o separazione dal corpo. Si veda in particolare la *Reflexion* 4240: «Das principium des Lebens im Menschen [...] heißt seele, und das Leben des Menschen ist ein thierisch Leben. Wenn aber dieses Principium des Lebens vor sich allein leben kan, so würde dieses Leben ein Geistiges seyn»; e poiché la materia priva di vita è un impedimento alla vita, «so wird das reine Geistige Leben das Ursprüngliche und selbständige Leben seyn» (AA XVII, p. 474).